

Capitolo 9

La Costituzione spiegata ai migranti: un *Muslim test* tra le righe della Carta dei valori

ROBERTA DENARO

Per chi, come chi scrive, non si occupa specificamente di diritto o sociologia dei processi migratori, la *Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione* rappresenta in primo luogo una prospettiva, solo in apparenza marginale o eccentrica, su oltre un decennio di storia italiana nello specchio del dibattito sulle strategie identitarie e di produzione dell'alterità.

Come altre periodizzazioni della contemporaneità occidentale, si tratta di un intervallo di tempo che si misura a partire dall'11 settembre 2001, e che si può considerare concluso il 14 settembre 2011, data di promulgazione del DPR n. 179, che attribuisce alla *Carta* un'operatività giuridica. Quelli che seguono l'11 settembre sono, è bene ricordarlo, anni in cui emerge compiutamente, o riemerge, una rappresentazione dell'Islam come problema, in molti casi problema interno alle società di vari Paesi europei i cui governi adottano politiche sempre più orientate al controllo e alla limitazione della presenza musulmana, oggetto peraltro di atti di violenza a sfondo razzista, frutto di un processo crescente di criminalizzazione della migrazione, in particolare da Paesi islamici¹.

Anche in Italia una parte dell'opinione pubblica e del mondo politico legge il fenomeno migratorio da Paesi a maggioranza musulmana come “*il Cavallo di Troia che ha penetrato l'Occidente e trasformato l'Europa in ciò che chiamo Eurabia*”², per usare le parole di chi più di altri ha dato voce, amplificandolo, a questa criminalizzazione dei musulmani in Italia.

L'11 settembre, dunque, produce delle narrazioni e auto-narrazioni volte a rafforzare, o istituire ex novo, un corredo identitario in funzione offensiva, tra cui spicca quella dell'immigrazione da Paesi islamici come “quinta colonna”,

* Desidero ringraziare Gabriele Guerra, e la sua sempre dotta e amichevole presenza.

¹ Per una storia della percezione dell'Islam in epoca tardo-antica e medioevale cfr. Daniel, 2009 e Hoyland, 1997; un primo bilancio dell'impatto dell'11 settembre sulle società europee si può leggere in Ismael & Rippin, 2010; sull'emergere dell'islamofobia in Europa cfr. Allen & Nielsen, 2002; sul tema cfr. anche Massari, 2006 e il recente Croft, 2012, centrato sulla Gran Bretagna.

² Fallaci, O. (2005). Una replica non giornalistica si può leggere in Allievi, 2006.

che fa da sfondo a un periodo in cui i flussi migratori verso l'Italia assumono sempre maggiore rilevanza (Istat, 2011)³ e l'Islam diviene la seconda religione praticata in Italia (intesa come religione di residenti e non di cittadini) (Allievi, 2005: 52). E così, mentre il tema, attualmente sottorappresentato sulla scena politica italiana (Morcellini, 2013), è definito e percepito largamente come problema di ordine pubblico, anche l'Italia tenta di articolare una propria politica di integrazione e cittadinanza, in un certo senso imposta dagli eventi più che pianificata organicamente e con uno sfasamento di almeno due decenni rispetto al resto dell'Europa.

In tale contesto politico e culturale, per decisione dell'allora ministro dell'Interno Giuliano Amato, un Comitato scientifico⁴ elabora la *Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione* (d'ora in poi *Carta*), pubblicata nella Gazzetta Ufficiale 137 del 15 giugno 2007, testo che può essere preso come uno dei momenti di maggiore importanza di questo tentativo di pensare una via italiana alla cittadinanza e che, a partire dal 2011, da una funzione "orientativa" (cfr. *Carta*: 8) assume rilevanza anche giuridica per effetto del già citato Dpr 179/2011, che lo ha inserito nell'Accordo di integrazione tra lo straniero e lo Stato, imponendo che il richiedente permesso di soggiorno dichiararsi di "aderire alla Carta dei valori della cittadinanza e dell'integrazione" e si impegni a rispettarne i principi (art. 2 comma 5).

La natura giuridicamente ambigua della *Carta*, il rischio che con essa si pervenga a una "revisione informale, implicita, strisciante della Costituzione" (Colaiani, 2006: 251)⁵, a una sorta di testo costituzionale parallelo *ad usum migrantium* sono stati già segnalati prima del 2011 e in questo volume (vedi il saggio di Carbone e Russo Spena).

Letta da un'altra prospettiva, la *Carta* non è meno problematica, sulla base dell'ambiguità costitutiva che la caratterizza e che le deriva dall'essere proposta come il testo che riassume e spiega i principi fondamentali della nostra Costituzione a tutti gli stranieri, e dall'essere, invece, senza tuttavia dichiararlo esplicitamente, un testo che punta a regolare e definire di fatto l'identità di una sola delle comunità straniere presenti in Italia, quella islamica, percepita come *la* comunità estranea per eccellenza, su cui misurare – *ex negativo* – la bontà del proprio dispositivo identitario.

Come dimostra la vicenda del Comitato per l'Islam italiano, nato appunto sull'adesione o meno alla *Carta*, senza alcuna forzatura il suo testo può essere letto come patto specialmente rivolto alle comunità islamiche, pensato

³ Cfr. Istat, 2011: tav. 2.13-2.18. Per un conciso profilo storico cfr. anche Ministero dell'Interno, 2010: 7-10 e Allievi, 2008.

⁴ Vedi *infra*.

⁵ Colaiani a più riprese è tornato sul tema (cfr. anche Colaiani 2007 e la replica in Cardia, 2008). Sulla *Carta* e la successiva "Dichiarazione d'intenti per la Federazione dell'Islam italiano" cfr. Fantelli, 2008; Casuscelli, 2008 e Consorti, 2009: 14-17.

come una sorta di setaccio che separi i buoni musulmani, ovvero quelli che (per usare le parole della *Carta*) sono portatori di “differenze di cultura e di comportamento legittime e positive con il rispetto dei valori comuni”(Cardia, *Carta*: 4) da quelli non compatibili con un percorso di integrazione il cui “punto d’arrivo [...] è la cittadinanza” (*ibid.*).

È bene, quindi, richiamare brevemente le varie tappe nella storia recente dei rapporti tra istituzioni e rappresentanze dell’Islam italiano, perché è in tale specifico contesto che la *Carta* nasce e assume la funzione di una sorta di spartiacque, di (maldestra) levatrice che avrebbe dovuto portare alla luce un Islam “laico e moderato” (a sua volta una figura fantasmatica e praticamente inafferrabile, in cui far confluire tutti i *desiderata* ideologici rispetto al mondo islamico):

- nel settembre del 2005 viene istituita con il ‘Decreto Pisanu’ la Consulta dell’Islam italiano⁶, organo consultivo composto da 16 membri⁷ presieduto dal ministro dell’Interno (allora espresso da una maggioranza di centrodestra); il compito di questo organismo è “di esprimere pareri e formulare proposte sulle questioni indicate dal ministro, fornendo così elementi concreti per la soluzione dei problemi dell’integrazione delle comunità musulmane nella società nazionale, nel pieno rispetto della costituzione e delle leggi”⁸;
- nel marzo del 2006 la Consulta approva, con due assenti, un astenuto e due contrari (Dachan e Amadia) un documento dal titolo “Manifesto dell’Islam d’Italia” che indica i principi cui i membri si atterranno nell’espletamento delle loro funzioni⁹;
- nell’aprile del 2007, il ministro Amato (centrosinistra) istituisce un Comitato scientifico di 5 membri¹⁰ tutti provenienti dal mondo dell’univer-

⁶ Sulla Consulta si veda la scheda a cura di Nicola Ziliotto (<http://www.juragentium.org/topics/islam/it/consulta.htm>) e Allievi, 2008: 56-59. Alcuni punti giuridicamente problematici nel meccanismo di formazione della Consulta, nominata e non eletta, sono stati sottolineati da Casuscelli, 2008: 311.

⁷ I membri sono Ejaz Ahmad, Khalil Altoubat, Rachid Amadia, Kalthoum Bent Amor Ben Soltane, Khalid Chaouki, Mohamed Nour Dachan (presidente dell’Unione delle comunità ed organizzazioni islamiche in Italia – U.C.O.I.I.), Zeinab Ahmed Dolal, Gulshan Jivraj Antivalle (presidente della comunità ismailita italiana), Tantush Mansur (presidente dell’Unione islamica in occidente -U.I.O.), Yahya Sergio Yahe Pallavicini (vice presidente della Comunità religiosa islamica - Co.re.is.), Mohamed Saady (co-presidente dell’associazione nazionale oltre le frontiere – Anolf), Souad Sbai (presidente dell’Associazione donne marocchine in Italia), Mario Scialoja (direttore della sezione italiana della Lega mondiale musulmana), Roland Seiko, Younis Tawfik, Mahadou Siradio Thiam.

⁸ Tutti i dati menzionati sono tratti dal sito del Ministero dell’Interno (<http://www.interno.gov.it/>).

⁹ Il testo completo è consultabile al sito http://www.olir.it/areetematiche/pagine/documents/News_0622_MANIFESTO.pdf

¹⁰ Si tratta di Roberta Aluffi Beck Peccoz (Università di Torino), Khaled Fouad Allam (Università di Trieste), Adnane Mokrani (Università Gregoriana di Roma) e Francesco Zannini (Pisai, Roma).



sità, presieduto da Carlo Cardia (Università di Roma Tre) con il compito di elaborare un documento “a forte valenza solidale”¹¹. Si tratta della “Carta dei Valori della cittadinanza e dell’integrazione”, documento con la *Prefazione* di Giuliano Amato e l’*Introduzione* e il commento del Prof. Cardia, suddiviso in sette sezioni¹², che dovrebbe riassumere ed esemplificare i valori fondamentali della Costituzione italiana, ma sull’adesione la Consulta si spacca;

- nell’aprile del 2008 otto dei sedici membri della Consulta¹³ dichiarano l’intenzione di confluire in una Federazione dell’Islam italiano, della quale la *Carta* è una sorta di manifesto programmatico, integrata poi da una “Dichiarazione d’intenti”. L’obiettivo è quello di dare voce a “un islam moderato e pluralista, rispettoso dei valori di laicità, libertà religiosa, eguaglianza tra uomo e donna, sanciti dalla Costituzione italiana e specificati nella Carta dei valori”¹⁴;
- nel febbraio del 2010 su impulso del ministro Maroni (Lega, allora nella maggioranza di centrodestra) viene istituito un altro organismo consultivo, che sostituisce l’ormai defunta Consulta: si tratta del “Comitato per l’Islam italiano” composto da 19 membri¹⁵ chiamato a fornire pareri su questioni specifiche come luoghi di culto, formazione degli imam e



¹¹ Dal *Vademecum* “Religioni, dialogo, integrazione” (pag. 8) a cura del Dipartimento per le libertà civili e l’immigrazione, consultabile al sito http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/assets/files/26/2013_06_18_vademecum_esecutivo_low.pdf.

¹² I titoli delle sezioni sono: *L’Italia, comunità di persone e di valori, Dignità della persona, diritti e doveri* (art. 1 – art. 5), *Diritti sociali. Lavoro e Salute* (art. 6 – 10), *Diritti sociali. Scuola, Istruzione, Informazione* (art. 11 – art. 15), *Famiglia, Nuove Generazioni* (art. 16 – art. 19), *Laicità e Libertà Religiosa* (art. 20 – art. 26), *L’Impegno Internazionale dell’Italia* (art. 27 – 31).

¹³ Ejaz Ahmad, Gulshan Jivraj Antivalle, Yahya Sergio Yahe Pallavicini, Abdellah Redouane, Mohamed Saady, Souad Sbai, Mario Scialoja, Younis Tawfik. La mancata adesione anche di vari membri della Consulta considerati “laici”, rende difficile leggere tale spaccatura, come i media hanno fatto, secondo una linea che dividerebbe i sostenitori di un Islam moderato da quelli di un Islam radicale, ammesso che l’UCOII sia definibile in tal senso.

¹⁴ Dichiarazione: 2. Il testo completo è reperibile al sito www.interno.gov.it/.../it/.../0679_DICHIARAZIONE_DI_INTENTI.pdf.

¹⁵ Si tratta di Mario Scialoja, Ejaz Ahmed, Gulshan Jivraj Antivalle, Guido Bolaffi, esperto in immigrazione; Yahia Pallavicini, vicepresidente della Co.Re.Is, Mustapha Mansuri, segretario Confederazione dei marocchini in Italia; Gamal Buchaib membro dell’associazione dei Musulmani moderati; Mohammad Ahmad, Carlo Panella, giornalista de “L’Occidentale”; Andrea Morigi, giornalista di Libero; Abdellah Redouane, direttore del centro islamico culturale d’Italia (Moschea di Roma); Abdellah Mechnoune, imam di Torino e ambasciatore della Pace per le Nazioni Unite; Khaled Fouad Allam, docente di sociologia del mondo musulmano all’università di Trieste; Mario Cicala, consigliere della Corte di Cassazione; Paolo Branca, docente Scienze Religiose all’Università Cattolica di Milano; Ahmad Habous, docente di Antropologia all’Università Orientale di Napoli; Massimo Introvigne, fondatore del Centro Studi sulle nuove religioni; Gianmaria Piccinelli, docente di Diritto Musulmano e dei Paesi Islamici alla Seconda università di Napoli; Alessandro Ferrari, docente di diritto ecclesiastico e canonico all’Università dell’Insubria.



burqa¹⁶. Anche il nuovo Comitato, tuttavia, è segnato da fratture interne e a pochi mesi dalla sua istituzione Mario Scialoja, uno dei membri più in vista, rassegna le dimissioni;

- nel 2012 con il ministro Andrea Riccardi (governo Monti) l’esperienza del Comitato viene archiviata definitivamente in favore di una Conferenza nazionale permanente denominata “Religioni, cultura e integrazione” che chiude il periodo del “tavolo separato” per i musulmani in Italia, e reinserisce la questione della rappresentanza religiosa in un quadro multiconfessionale (nella Conferenza sono presenti valdesi, ortodossi, buddhisti, sikh, oltre a studiosi e operatori del settore) prevedendo una sottocommissione dedicata all’Islam.

Se al momento (dicembre 2013) sembra quindi chiusa la stagione della Consulta e dei vari organismi specificamente destinati a rappresentare l’Islam italiano, non si può dire altrettanto della *Carta* che, come già sottolineato, è entrata a far parte, senza modifica alcuna, dell’Accordo di integrazione.

Dunque, la *Carta*, nata nel contesto politico e culturale *post* 11 settembre, è divenuta per legge uno degli strumenti con cui lo Stato italiano testa la “integrabilità” del migrante nella comunità politica, culturale ed economica italiana. Da questo punto di vista, la *Carta* rappresenta, da un lato, il tentativo di costruire per via normativa un’identità dell’*altro*, ancorando lo straniero a un pacchetto di affermazioni storiche e giuridiche che dovrebbero concretamente esemplificare lo spirito dei valori costituzionali, ma che nello specifico sono state invece funzionali a un processo di creazione a gestione statale di una rappresentanza dell’Islam “moderato”; d’altra parte, la *Carta* è anche narrazione (una delle varie possibili) dell’identità italiana. È un testo, cioè, che definisce la nazione primariamente come “comunità di valori”, secondo il modello classico dello stato-nazione¹⁷, in un momento in cui il concetto stesso di cittadinanza come appartenenza a uno spazio territorialmente delimitato e garantito da istituzioni politico-statali unitarie è sottoposto a profonde revisioni per effetto della globalizzazione economica e dell’internazionalizzazione istituzionale – come testimonia appunto il caso dell’Europa, da anni impegnata in una (incerta) transizione da continente di stati-nazione a entità politica transnazionale.

Due aspetti complementari si possono, quindi, cogliere nel testo della *Carta*: uno che delimita il perimetro di un’alterità integrabile e un altro che fissa un’autorappresentazione dell’identità nazionale, operazioni entrambe problematiche, cui peraltro si può muovere un’obiezione preliminare, poiché, a ben

¹⁶ Questi pareri sono consultabili sul sito www.interno.gov.it/.../00036_Comitato_Islam_-_relazione_Burqa_07_I. Sul tema cfr. Macri, 2012.

¹⁷ È quello definibile come “unity of residency, administrative subjection, democratic participation, and cultural membership”, per usare l’espressione weberiana citata in Benhabib, 2004: 144.

vedere, nel Dpr 179/2011 viene proposta un'integrazione culturale ed etica (condizionata dall'adesione alla *Carta* e da altri passaggi assimilabili alla pratica dei *citizenship tests*), che resta però scissa da una piena integrazione politica, fuori dall'Accordo.

Lo spazio in cui è maggiormente evidente il secondo aspetto si trova proprio nella premessa storico-culturale con cui si apre la *Carta*, un "riferimento storico di ampio respiro" sottostante i principi che vengono poi enucleati e che fondano il concetto stesso di cittadinanza, un'attestazione della propria identità che indica le categorie secondo cui la comunità nazionale si autocomprende e si rappresenta. In apertura si dichiara che "l'Italia è uno dei paesi più antichi d'Europa che [...] si è evoluta nell'orizzonte del cristianesimo che ha permeato la sua storia e, insieme con l'ebraismo, ha preparato l'apertura verso la modernità e i principi di libertà e giustizia" (*Carta*: 10).

Porre tra i valori fondanti dell'identità italiana il richiamo congiunto alla tradizione ebraico-cristiana, letta come punto d'origine dei valori di uguaglianza, giustizia e solidarietà, proietta la *Carta* in un ambito diverso da quello della spiegazione e commento del nostro testo costituzionale. Il rapporto tra cristianesimo e modernità, il ruolo del cristianesimo nella nascita del moderno concetto di diritti umani, sono questioni la cui ampiezza storiografica supera largamente i limiti della presente nota, così come il senso da dare a quel tratto che unisce ebraico e cristiano, che poco o nulla dice di un rapporto che solo in tempi recenti, postconciliari, è stato pensato come rapporto con "fratelli maggiori" (secondo la celebre espressione di Karol Wojtyła nel 1986) e in chiara discontinuità con una storia europea, e cristiana, ricca più di ombre che di luci, e indelebilmente segnata dalla tenebra della Shoah¹⁸.

Nel suo *incipit* la *Carta* asserisce una visione della storia e dell'identità nazionale degli italiani che si produce grazie al progressivo radicarsi nella modernità e nella forma dello stato nazionale di valori fondati nella tradizione religiosa cristiana (o ebraico-cristiana), in un processo senza fratture o crepe in cui non pochi cittadini italiani farebbero fatica a riconoscersi e che rende la *Carta* un testo in un certo senso ibrido, una tipologia a metà tra il compendio giuridico e una dichiarazione d'intenti storico-politica.

Procedendo con la lettura emerge come molti dei punti posti a delimitare i confini dell'integrabilità sono individuati in base a una mappa che segna le possibili problematicità portate da un'identità islamica e che è rispetto a queste eventuali zone di frizione che si chiede allo straniero di prendere posizione.

E così, l'articolo 9 della *Carta*, relativo al diritto alla salute, è l'occasione per specificare che è "punita ogni mutilazione del corpo, non dovuta a esigen-

¹⁸ Sul tema e sulle origini paoline dell'espressione cfr. Ginzburg, 1998: 210-215. Per un profilo più puntuale del tema in senso storico-religioso cfr. Sanders, 1980-2, Simon & Bénéoit, 1968 e Manuel, 1998.

ze mediche, da chiunque provocata” (*Carta*: 15) da intendere come infibulazione, come si precisa in nota con riferimento alla legge 9 gennaio 2006 in materia¹⁹.

Più avanti, negli articoli 16 e 17 che parafrasano il testo costituzionale (art. 29) in materia di diritto di famiglia, la trattazione dell’istituto matrimoniale è l’occasione per ricordare la proibizione della poligamia come “contraria ai diritti della donna, in accordo anche con i principi affermati dalle istituzioni europee” (*Carta*: 20). Se il regime matrimoniale poligamico (non esclusivo dell’Islam, peraltro) non è percentualmente di grande rilevanza nelle famiglie musulmane in Italia²⁰ e, nei Paesi in cui è legale, viene in genere limitato da una serie di norme a parziale tutela della donna che non desidera contrarre questo tipo di matrimonio, bisogna ricordare d’altra parte che la poligamia tocca uno dei grandi nodi identitari su cui si è costruito il binomio antitetico Oriente/Occidente e che, sin dal Medioevo, è stato un tratto centrale della rappresentazione dell’alterità islamica, a partire dalla figura del profeta fondatore, Muḥammad, che le fonti cristiane descrivono come poligamo e lussurioso²¹. Anche nelle rappresentazioni contemporanee la poligamia continua a giocare un ruolo importante, di innegabile impatto sia mediatico (come testimoniano i vari dibattiti televisivi e le pubblicazioni di tipo giornalistico su questo tema), che politico (come indicano le recenti polemiche sul Ministro dell’Integrazione, l’italiana di origine congolese Cécile Kyenge, nata in una

¹⁹ Tuttavia, così formulata, non pare escludere altre forme di mutilazione non determinata da esigenze mediche, come per esempio un piercing (come osserva Consorti, 2009: 22 e nota 70), che viene percepito dalla nostra cultura come atto legittimo con cui una donna dispone del proprio corpo. L’altra questione che resta aperta è quella legata alla definizione stessa di atti “non motivati medicalmente”, che potrebbe a rigor di logica comprendere anche pratiche di mutilazione genitale sentite come non lesive della dignità della persona e culturalmente accettabili, come è il caso della circoncisione maschile. In questo caso il legislatore italiano ha ritenuto finora di non intervenire (cfr. *ivi*: 22-23), anche se in conformità alla tradizione religiosa sia ebraica che islamica l’intervento viene praticato senza il consenso dell’interessato, che è un minore, senza anestesia e senza ragioni mediche. Queste considerazioni hanno spinto nel giugno del 2012 il tribunale di Colonia a dichiarare illegale nel territorio renano la circoncisione maschile, provocando una forte reazione sia ebraica che musulmana (cfr. <http://www.diritticomparati.it/2012/09/circoncisione-rituale-maschile-riflettendo-su-una-recente-decisione-della-corte-distrettuale-di-colo.html>). Sulla questione cfr. anche Folliero & Vitale, 2013: 56-58.

²⁰ Non esistono dati statistici precisi ma la cifra dovrebbe aggirarsi intorno a 15mila casi su una popolazione di oltre un milione e duecentomila musulmani residenti in Italia (cfr. Crosetto, *Poligami d’Italia* in “La Repubblica”, 27/11/2009).

²¹ Sul *topos*, molto frequente nella polemica antimusulmana, della sregolatezza sessuale del Profeta cfr. Daniel, 1958: 118-125; sull’Islam come religione contrassegnata dalla lussuria e da una poligamia senza limiti cfr. *ivi*: 158-169. Per un profilo del diritto sharaitico di famiglia cfr. Schacht, 1982:41-43 e 161-168; cfr. anche s.v. “nikāh” in *EI2*. Un quadro della questione in contesto contemporaneo cfr. “polygamy” in *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Brill 2003-2007.

famiglia poligamica e chiamata a condannarla apertamente e senza ambiguità, in quanto ministro della Repubblica italiana)²².

La poligamia tocca quindi un punto sensibile delle strategie di rappresentazione di sé e dell'altro da sé, e certo ciò deve avere avuto una parte nella scelta di farvi esplicito riferimento, nonostante si tratti di una situazione che riguarda un numero esiguo di casi in Italia e di una realtà peraltro molto complessa anche sotto un profilo giuridico. Si può qui solo accennare ad alcune problematicità che l'illegalità della poligamia, intesa come mancato riconoscimento di uno status giuridico legittimamente acquisito altrove, potrebbe avere: prima fra tutte quella di discriminare proprio quei soggetti (donne e minori) che particolarmente si vorrebbero proteggere. E questo perché "in definitiva, i membri del nucleo familiare la cui posizione risulta maggiormente compromessa sono i figli e le mogli ulteriori. I primi in quanto la eventuale negazione del permesso di soggiorno a fini di ricongiungimento familiare in capo alla madre poligama preclude loro la possibilità di crescere con la presenza di entrambi i genitori; le seconde, in quanto il mancato ricongiungimento con il nucleo familiare nega loro la possibilità di ricongiungersi al coniuge e agli eventuali figli e ne rende precaria la situazione economica laddove le stesse non abbiano autonomi mezzi di sostentamento" (Petralia, 2013: 17)²³.

E ancora, tra gli articoli che la *Carta* precisa adattandoli al profilo di un musulmano moderato si deve menzionare anche il 24, sulla libertà di ricerca, critica e discussione in materia religiosa, che nella nota di commento viene messa in relazione a un contesto islamico, spiegando che "si è ritenuto necessario richiamare questo principio fondamentale di libertà perché in diverse circostanze sono state emesse violente fatwa di condanna contro persone che avevano esposto tesi non condivise in materia storica e religiosa, con conseguenze a volte tragiche per le persone coinvolte" (*Carta*: 24). Sempre lo stesso articolo è l'occasione per accennare ai cosiddetti "matrimoni misti", ricordando che la differenza di religione non è di ostacolo alla celebrazione del matrimonio, diversamente da quanto accade nel diritto sharaitico (sebbene tale orientamento che limita il matrimonio sia comune a vari diritti religiosi di famiglia)²⁴.

Più avanti, nell'articolo 26, si affronta il tema del velo, un altro *topos* più che consolidato nel gioco di specchi tra Islam ed Europa cristiana che è stato negli ultimi anni parte integrante, forse più di qualunque altro tratto culturale e religioso dell'Islam, dei processi di costruzione di un'identità islamica

²² Cfr. http://ansa.it/europa/notizie/rubriche/altrenews/2013/05/28/Kyenge-Borghesio-ministro-deve-condannare-poligamia_8781913.html.

²³ Ancora sul tema cfr. Colaianni, 2007: 4-5 e Mancini, 2008: 102-103.

²⁴ Per una prospettiva comparata cfr. Ferrari, S., 2001: 224-227. Sulla proibizione dei matrimoni "misti" nel diritto ebraico cfr. voce "Mixed marriage, Inter-marriage" in *Encyclopedia Judaica*; sul tema nel diritto islamico cfr. Borrmans, 2000 e Zilio-Grandi, 2006.

in Europa, sia percepita che autopercepita²⁵. Si afferma che “in Italia non si pongono restrizioni all’abbigliamento della persona, purchè liberamente scelto, e non lesivo della sua dignità. Non sono accettabili forme di vestiario che coprono il volto perché ciò impedisce il riconoscimento della persona e la ostacola nell’entrare in rapporto con gli altri” (*Carta*: 25), confermando e in un certo senso rivendicando (cfr. nota 39) una via italiana nella gestione dell’*affaire du voile* rispetto al modello francese, caratterizzato da un approccio contrario all’esibizione di ogni simbolo religioso negli spazi pubblici, a tutela dell’identità laica della République.

Ma è forse l’articolo 30 della *Carta*, in cui si definisce l’identità italiana in relazione all’impegno internazionale, quello che più di ogni altro è pensato come spartiacque, cartina di tornasole per “alcuni soggetti dell’immigrazione, in particolare provenienti dall’area mediterranea e mediorientale” (*Carta*: 27 nota 40) come in effetti è stato. Il testo recita: “l’Italia è impegnata a risolvere pacificamente le principali crisi internazionali, in particolare il conflitto israelo-palestinese che si trascina da tanto tempo. L’impegno dell’Italia è da sempre in favore di una soluzione che veda vivere insieme i popoli della regione, in primo luogo israeliani e palestinesi nel contesto di due Stati e due democrazie” (*Carta*: 27-28). È fuor di dubbio che la *Carta* dei valori e dell’integrazione sia qui un documento che parla esclusivamente a una parte dei migranti che risiedono in Italia (rispondendo in nota alle possibili obiezioni), altrimenti ci si attenderebbe una formulazione più ampia e generica o una lunga serie di circostanziate prese di posizione su altri conflitti da sottoporre alla firma dello straniero da integrare, chiedendo per esempio al migrante cinese di condividere un impegno italiano a favore di una pacifica soluzione del conflitto in Tibet (e la lista potrebbe allungarsi).

Così non è, perché l’articolo 30 è in un certo senso all’origine della *Carta* stessa e ne condiziona la natura (cfr. nota 40). Il testo dell’articolo si può inquadrare pienamente solo se si ricorda che nell’agosto del 2006 l’UCOII faceva pubblicare a pagamento su alcuni quotidiani nazionali una pagina (“Ieri stragi naziste, oggi stragi israeliane”) che stigmatizzava l’inerzia e l’indifferenza italiane di fronte alle operazioni militari israeliane in corso in Libano, accostando stragi israeliane e stragi naziste e commettendo quello che successivamente il presidente dell’UCOII chiamerà “un errore di comunicazione”, spiegazione non accettata dal ministro Amato che sostenne “l’opportunità che tutti i membri della Consulta sottoscrivano una carta dei valori e dei principi sulla base dei quali costruire l’islam italiano”, vale a dire la *Carta* passata poi per decreto nell’Accordo di integrazione.

La *Carta dei valori* quindi, emerge come il tentativo di ancorare l’Islam

²⁵ La bibliografia sul tema è molto ampia e diversificata, un panorama completo della questione in Italia è in Pepicelli, 2012; per un recente studio del tema nel contesto europeo si rimanda ai contributi raccolti in Ferrari & Pastorelli, 2013.

italiano (e in seconda battuta gli altri stranieri residenti in Italia) non solo a un “pacchetto” di valori derivati dal testo costituzionale, ma anche a una precisa visione della storia e dell’identità europea, a un modello familiare che esclude per principio la legittimità giuridica di qualsiasi nucleo familiare che ricada al di fuori di quella “società naturale” proclamata dal dettato costituzionale e sostenuta con enfasi dalla *Carta* (ovvero la famiglia fondata sul matrimonio monogamico ed eterosessuale), e infine a una specifica prospettiva geopolitica sul Mediterraneo (ovvero il riconoscimento di uno stato israeliano e di uno stato palestinese) in linea peraltro con le sempre disattese risoluzioni Onu. La dimensione che qui si vuole portare all’attenzione non riguarda il contenuto dell’articolo, condivisibile e anzi auspicabile, ma il salto di livello, la torsione che la sua inclusione in un testo di natura paracostituzionale gli imprime. Di nuovo, emerge nella *Carta* una sovrapposizione sistematica di piani giuridico, storico, ed etico saldati insieme in un testo che nel momento in cui reclama per sé una dignità esplicativa del dettato costituzionale ne vorrebbe assumere anche la dimensione profondamente vincolante.

La stessa valenza vincolante è prevista del resto dal Dpr 179/2011 per altri passaggi, fissati nell’articolo 2 che richiede allo straniero l’acquisizione di “un livello adeguato di conoscenza della lingua italiana [...] una sufficiente conoscenza dei principi fondamentali della Costituzione della Repubblica e dell’organizzazione e funzionamento delle istituzioni pubbliche in Italia [...] e di una sufficiente conoscenza della vita civile in Italia” (art. 2, comma 4 a,b,c). Tali conoscenze devono essere acquisite attraverso la frequenza di una sessione di informazione civica e adeguatamente certificate, in caso contrario l’articolo 6 comma 1 prevede per lo straniero la facoltà di farle verificare attraverso un apposito test svolto a cura dello Sportello unico. Si configura, quindi, un sistema di passaggi obbligati (adesione alla *Carta*, crediti da acquisire o perdere, certificazioni ed eventuale test finale) che indicano come anche l’Italia si stia orientando verso la pratica dei *citizenship tests*, i questionari (obbligatori) di integrazione e cittadinanza che in molti Paesi europei e non (Germania, Olanda, Danimarca, Gran Bretagna, USA, Australia) costituiscono una tappa fondamentale nel percorso di acquisizione della cittadinanza²⁶.

Come la *Carta*, anche questi test possono diventare uno strumento che delimita un perimetro valoriale, un confine che segna un’integrabilità pensata come “an assimilative process in which the immigrant must not only show loyalty to constitutional principles, but also internalise them in a manner that disavows the ‘alien’ (racial and cultural) aspects of their identity that have no place in the republican *civitas*” (Wonjung Park, 2008: 1011).

La funzione di filtro, specificamente applicato a una determinata comunità

²⁶ Questo tipo di strumento è in alcuni casi, come quello statunitense, usato da oltre un secolo. Per un profilo storico e comparativo dei diversi citizenship tests cfr. Ersboll E., Kostakopoulou D. & Van Oers, R., 2010, per una lettura critica cfr. Wonjung Park, 2008.

eticamente o religiosamente definita, è un rischio sempre presente in tali dispositivi, come ricorda il dibattito su un caso limite di *citizenship test* in Germania, dove tra 2005 e 2006 il Land del Baden-Württemberg e poi, con qualche differenza, quello dell'Hessen proposero un questionario di cittadinanza specificamente destinato ai migranti musulmani (soprannominato *Muslim test*) che aveva tra i quesiti domande come le seguenti²⁷:

- Cosa pensi dell'affermazione che una donna dovrebbe obbedire al marito e che lui può picchiarla se non lo fa?
- Vieni a sapere che dei tuoi vicini, dei tuoi amici o conoscenti hanno compiuto, o stanno pianificando un attacco terroristico: cosa fai?
- Alcune persone ritengono gli ebrei responsabili di tutto il male nel mondo e sostengono anche che ci siano loro dietro gli attacchi dell'11 settembre a New York. Quale è la tua opinione su tale affermazione?
- Immagina che tuo figlio venga da te e dichiari di essere omosessuale e di voler vivere con un altro uomo. Come reagisci?

Lasciando da parte la considerazione che se la risposta ad alcune di queste domande condizionasse la cittadinanza più di qualche connazionale rischierebbe di vedersela ritirare, il caso limite del cosiddetto *Muslim test* rende evidenti alcuni meccanismi sottesi anche nella *Carta*, ovvero il tentativo di costruire per via normativa un'identità dell'Islam europeo, basato da una parte sulla preoccupazione del legislatore di garantire la sicurezza dei cittadini nei confronti dell'Islam, percepito come sistema religioso, politico e culturale non compatibile con una democrazia occidentale, e, dall'altra, su una autorappresentazione dell'identità nazionale sottratta a tensioni, evoluzioni, considerata un processo chiuso.

Insomma, si profila il rischio che la *Carta*, a circa due anni dal salto di livello determinato dal Dpr 179/2011, si riveli uno strumento improprio, non solo perché pletorico e giuridicamente opaco rispetto alla Costituzione, ma anche in ragione della sua genesi e della sua specifica connotazione di *Muslim test*, inserito tra le pieghe di un testo di parafrasi e commento della Costituzione. La *Carta* reca infatti in sé tutte le ambiguità e le problematicità determinate dalla specifica atmosfera politica e culturale in cui è nata, ed è impostata su un "eccezionalismo islamico", che si traduce nel testo in un'attenzione selettiva per gli aspetti conflittuali della presenza islamica. Strumento improprio, dunque, anche perché portatore di una visione omogenea e senza fratture della storia e dell'identità nazionali italiane, che non tiene conto della complessità dei processi di formazione delle identità collettive, che si costruiscono come sintesi narrative temporanee di "competing and contentious narratives" (Benhabib, 2004: 82-3), sempre esposte a successive riformulazioni.

²⁷ Le domande sono tratte dalla traduzione inglese riportata in <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4655240.stm>. Per un quadro giuridico e storico della questione cfr. Björk, 2011.

Resta, infine, fuori dalla *Carta* una riflessione sulle forme e i percorsi per pensare un nuovo concetto di cittadinanza, la cui articolazione non può non tener conto della crisi e delle ridefinizioni che sta attraversando il concetto stesso di stato nazionale. Le migrazioni transnazionali accelerano tale crisi e portano allo scoperto il dilemma che sta al cuore degli stati nazionali e delle democrazie liberali, strette nel doppio vincolo tra adesione ai principi universali dei diritti umani e controllo dei movimenti di entrata e di uscita all'interno dei confini degli stati nazionali. Pensare questi temi cruciali prevalentemente in termini di controllo e gestione della presenza dei migranti (cui si propone un'integrazione senza cittadinanza), e articularli secondo un'agenda specifica per i musulmani (di cui la *Carta* è un buon esempio), riflette una chiusura identitaria e una insicurezza di fondo sulla solidità del proprio nucleo identitario, che è rappresentato non da una specifica tradizione culturale o religiosa ma dalle tradizioni costituzionali, dalle pratiche democratiche di elezione e rappresentanza e dalle concezioni dei diritti umani e di cittadinanza. Forse, a oltre dieci anni dall'11 settembre e da una stagione culturale e politica in cui "the clash of civilisations" è stata la categoria che ha egemonizzato, almeno a livello di cultura di massa, la lettura dell'alterità (islamica in primo luogo) c'è spazio per una riflessione più ampia ed equilibrata che non escluda per principio l'idea che "far from damaging a people's political culture and its constitution, migrants may revitalize it and deepen it" (Benhabib, 2004: 90).

Riferimenti bibliografici

- Allen, C., Nielsen, J. S. (2002). *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- Allievi, S. (2002). *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'Islam europeo*. Roma: Carocci.
- Allievi, S. (2006). *Niente di personale, signora Fallaci. Una trilogia alternativa*. Reggio Emilia: Aliberti.
- Allievi, S. (2008). *Islam italiano e società nazionale*, in Ferrari (2008), pp. 43-75.
- Benhabib S. (2004). *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press [tr. it. 2006. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*. Milano: Cortina].
- Björk, A. (2011). *The politics of citizenship tests: time, integration and the contingent polity*. Jyväskylä: University of Jyväskylä [tesi accessibile on line].
- Borrmans, M. (2000). *Mariage et famille dans le droit musulman, classique et modern*, in "L'année canonique", 42, pp. 83-100.

- Cardia, C. (2008). Carta dei valori e multiculturalità alla prova della Costituzione, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, rivista telematica (www.statoechiese.it).
- Casuscelli, G. (2008). *La rappresentanza e l'intesa*, in Ferrari (2008), pp. 285-322.
- Colaiani, N. (2006). *Musulmani italiani e Costituzione: il caso della Consulta islamica*, in “Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 2006/1, pp. 251-258.
- Colaiani, N. (2007). *Una «carta» post-costituzionale?*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, rivista telematica (www.statoechiese.it).
- Consorti, P. (2009). *Nuovi razzismi e diritto interculturale. Dei principi generali e dei regolamenti condominiali nella società multiculturali*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, rivista telematica (www.statoechiese.it).
- Croft, S. (2012). *Securitizing Islam: Identity and the Search for Security*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crosetto, M. (2009). *Poligami d'Italia*, in “La Repubblica”, 27/11/2009.
- Daniel, N. (2009). *Islam and the West: The making of an Image*. Oxford: Oneworld [1ed. 1958. Edinburgh: The Edinburgh University Press].
- Ersboll, E., Kostakopoulou, D., Van Oers, R. (2010) (eds.). *A Re-definition of Belonging? Language and integration tests in Europe*. Leiden&Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Fallaci, O. (2005). *Un tuffo sulle cascate del Niagara*, in “Il Foglio”, 3/12/2005.
- Fantelli, P. (2008). *La Dichiarazione di intenti per la federazione dell'Islam italiano*, in “Stato, Chiese e pluralismo confessionale”, rivista telematica (www.statoechiese.it).
- Ferrari, A., Pastorelli, S. (2013) (eds.). *The Burqa Affair Across Europe. Between Public and Private Space*. Farnham: Ashgate.
- Ferrari, A. (2008) (a cura di). *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*. Bologna: Il Mulino.
- Ferrari, S. (2001). *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*. Bologna: Il Mulino.
- Folliero, M. C., Vitale, A. (2013). *Diritto ecclesiastico. Elementi. Principi non scritti. Principi scritti*, Quaderno 2, Torino: Giappichelli.
- Ginzburg, C. (1998). Un lapsus di papa Wojtyła, in Ginzburg, C. Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza. Milano: Feltrinelli, pp. 210-215.
- Giolo, O. (2009). Educare ai diritti, tutelare i diritti, negare i diritti. Quale destino per i migranti di fede islamica?, in “JuraGentium”, www.juragentium.org.
- Hoyland, R. G. (1997). *Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: The Darwin Press.
- Ismael, T. Y., Rippin, A. (2010) (eds.). *Islam in the Eyes of the West. Images and Realities in an Age of Terror*. London & New York: Routledge.

- Istat (2011). *L'Italia in 150 anni. Sommario di statistiche storiche 1861-2010*. Roma: Istat.
- Macri, G. (2012). *Brevi riflessioni sui pareri espressi dal Comitato per l'Islam italiano*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 2012/2, pp.407-424.
- Mancini, L. (2008). *Famiglie musulmane in Italia: dinamiche sociali e questioni giuridiche*, in Ferrari, A. (2008).
- Manuel, F. E. (1998). *Chiesa e sinagoga. Il giudaismo visto dai cristiani*. Genova: ECIG [ed. or. 1992. *The broken staff: Judaism through Christian eyes*, Harvard: Harvard University Press].
- Massari, M. (2006). *Islamofobia. La paura e l'islam*. Bari: Laterza.
- Ministero dell'Interno (2010). *Immigrazione, Regioni e Consigli Territoriali per l'Immigrazione. I dati fondamentali*. Roma: IDOS.
- Morcellini, M. (2013). La "grande assente" della campagna elettorale, in "Libertàcivili", 1/13, pp. 45-52.
- Pepicelli, R. (2012). *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*. Roma: Carocci.
- Petralia, V. (2013). *Ricongiungimento familiare e matrimonio poligamico. Il riconoscimento di valori giuridici stranieri e la tutela di posizioni deboli*, Università di Catania - Online Working Paper, 2013/n. 49 http://www.cde.unict.it/quadernieuropei/giuridiche/49_2013.pdf.
- Sanders, E. P. (1980-2). *Jewish and Christian Self-Definition*. **London: SCM Press.**
- Schacht, J. (1982, 2ed.). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press [tr. it. 1995. *Introduzione al diritto musulmano*. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli].
- Simon, M., Bénoit, A. (1968). *Le Judaïsme et le Christianisme antique*. Paris: PUF [tr. it. 1988 2ed. *Giudaismo e cristianesimo*. Bari: Laterza].
- Wonjung Park, J. (2008). *A More Meaningful Citizenship Test? Unmasking the construction of a universalist, principle-based citizenship ideology*, in "California Law Review", 96, pp. 999-1047.
- Zilio-Grandi, I. (2006) (a cura di). *Sposare l'altro. Matrimoni e matrimoni misti nell'ordinamento italiano e nel diritto islamico*. Marsilio: Venezia.